
ENSAYOS

- Memorias de duelo y deuda.
De la necesaria vinculación
ético-política entre memoria
y pedagogía

Maria Lourdes González Luis

- Globalización y sociabilidad urbana:
hitos para la educación hacia la
ciudadanía
Globalization and urban sociability:
Landmarks for an education towards
citizenship

Gabriel Moser

- Culturas juveniles y pedagogía
en tiempos inciertos

Germán Antonio Arellano Duque

Resumen

Lo que sigue pretende ensayar acerca del sentido de la historia hoy, a saber: cuando la tecnología, el mercado mundial, la extensión planetaria del modelo de las democracias parlamentarias –no sin seguir encontrando fuertes resistencias–, cuando todos estos elementos y otros parecerían dirigirnos necesariamente a la consideración global del planeta Tierra y, por tanto, a un triunfo generalizado de la idea de ‘historia universal’, justo ahora esta resulta por todas partes cuestionada –en especial por los propios historiadores–. La idea de la historia supone algo así como la radical extrañeza del hombre respecto al mundo en que se encuentra. Historia, desarraigo, errancia, ecumenismo, irían, en este sentido, estrechamente unidas. Tal vez fuera ese el destino, la imposibilidad de una Historia, a cambio de muchas y disparatadas historias. Una Babel de las historias, como la Babel de las lenguas.

Este ensayo sobre la memoria pedagógica o, si se quiere, sobre pedagogía de la memoria, sobre la historia testimonio y el tan posible como improbable valor ejemplar de la memoria, se postula no como la imposible vuelta de tal conjunción, sino como la necesaria búsqueda de fuerza para convivir en este multiverso en ruinas que hoy somos, a la sombra de los espectros de aquellas ingentes construcciones. Entendiendo que el sentido, el sitio común a ambas, a pedagogía y memoria, sólo vendrá dado por una razón y una pasión distintas; una nueva razón capaz de asumir en su seno todo el dolor del mundo, una pasión nueva que quisiera sanarlo.

Palabras clave

Memoria, pedagogía, memoria pedagógica, acontecimiento, sociedad

Abstract

This paper wants to show the sense of history of our days, it means: when the technology, the world market, the planet extension of parliamentary democracy models –finding a hard resistance–, when all those elements and other ones, seem bring us toward global consideration of Earth planet and, in consequence, toward a general triumph of the idea of “universal history”, just now it is questioned by everybody –specially by the same historians–. The idea of the history supposes the human’s radical strangeness respect the world in which he is. History, root out, wandering, ecumenism, will be, in this way, closely together. Maybe this will be the destiny, the impossibility of a history, instead of many and crazy stories. A Babel of stories as the Babel of the languages

This essay about pedagogic memory or, if we want, about pedagogy of memory, about testimony history and the possible and improved exemplary value of memory, it’s petitioning not as the impossible tour of that conjunction, but as the necessary search of force to live in this multiverse in ruins that we are today, in the shade of the spectra of those buildings without life. But sense, the place common in both of them, it means, Pedagogy and Memory, it just comes by a reason and a passion: a new reason able to assume in its arms all the pain of this world, and a new passion that would want to cure it.

Keywords

Memory, pedagogy, pedagogic memory, event, society

Memorias de duelo y deuda. De la necesaria vinculación ético-política entre memoria y pedagogía¹

Maria Lourdes González Luis²

¡El mundo está fuera de quicio!...
¡Oh suerte maldita que haya nacido yo para ponerlo en orden!

Shakespeare. *Hamlet*, Acto I, escena V.

Memorias de partida

Jamás aceptaremos la Historia:
tal me parece ser el adagio de nuestra impotencia
para ser verdaderos sabios o verdaderos locos.

E. M. Cioran. *La tentación de existir*

En una primera consideración, la historia se nos aparece como *situs* y como *obsidio*. Es decir, como raíz y como asedio. Lugar entre lugares, acontecimiento entre acontecimientos. Dicho de otro modo: es la narración de esos espacios dentro del espacio, de esos tiempos dentro del tiempo lo que conjuga la historia. Conjugemos con el ánimo lejos de desechadas ubicaciones, siempre más cerca de las desubicaciones o las ubicuidades, esos posibles improbables que marcan la tragedia y la esperanza de una preferencia por el no-lugar. Hagamos el ejercicio funámbulo de entender, interpretar y conversar desde una memoria tal vez no situada, quizás no sitiada.

La vieja *Istoria* griega y la Historia *magistra vitae* ciceroniana exhalan un extraño aroma de eternidad, de negación del tiempo crónico con el fin de ubicar los

¹ Texto recibido en febrero 26 de 2007 y evaluado en abril 9 de 2007.

² Doctora en Filosofía y Ciencias de la Educación. Catedrática de historia del pensamiento pedagógico, Facultad de Pedagogía. Coordinadora programa de Doctorado Historia de la Educación Latinoamericana, Universidad de la Laguna. mlgonzal@ull.es

acontecimientos en su “sitio”: el *eon* o *aeuum*, la duración para siempre, derivación de la consustancial búsqueda humana de la inmortalidad.

Esta paradoja clásica –que la Historia como disciplina y narración impida la conciencia de la historia como vida que inscribe su sentido en sus propios avatares– se ve correspondida con una paradoja inversa tras la “fusión” del cristianismo con la modernidad: la convicción exacerbada de la historicidad de las criaturas, la idea de estar expuestos mortalmente al tiempo impide la constitución de la narración histórica, despachándola como descripción de un *mundus fabulosus* y sustituyéndola por una filosofía de la historia que ha de ser paralela en su exactitud y predictibilidad a la filosofía natural.

Sólo en el destello genial e irrepetible de la conjunción entre romanticismo e idealismo se unen de modo indisoluble la historia como acontecer y la historia como disciplina, que hoy podríamos traducir en una formulación novedosa y sugerente: memoria como *lo experienciado* y memoria como *lo intempestivo*.

Acerca del sentido de la historia hoy, cuando la tecnociencia, el mercado mundial, la extensión planetaria del modelo de las democracias parlamentarias –no sin encontrar fuertes resistencias– cuando todos estos elementos y aún otros, parecen dirigirnos necesariamente a la consideración global del planeta Tierra y, por tanto, al triunfo generalizado de la idea de “historia universal”, justamente ahora es cuando resulta por todas partes cuestionada –en especial por los propios historiadores– la creencia en algo así como una historia general, es decir, el desarrollo o evolución de las sociedades humanas, sea o no esta evolución acompañada por una historia del universo.

Esa disolución o fragmentación de la historia “real” –a la que se corresponde una disolución o fragmentación de la historia como disciplina, que pierde su mayestática mayúscula hasta convertirse en puñado de “historias”– se asemeja por exceso (¡esos crímenes de la historia, justificados a duras penas por la Historia!, que recordó Camus) a lo que, por defecto, encontramos en el mundo griego, ese pueblo que inventó la Historia sin tener la menor idea del sentido del decurso de nuestras vidas, siempre devenir. La Antigüedad, en general, ignoró que las vidas de los individuos y la de los pueblos fueran “históricas”.

Esta afirmación exige que intentemos dar con una definición, siempre precaria y flexible, algo así como un mínimo común denominador –frente al extendido máximo común divisor– de lo que pueda considerarse “historia”, no como disciplina sino como realidad, como acontecimiento. Me atrevería a esbozar la siguiente: la única creencia legítima hoy en la historia es la confianza de que se puede hacer de la necesidad, virtud, o dicho de otro modo, de la naturaleza, libertad. De allí, el correlato pedagógico que educar no sería otra cosa que un acto de fe en las posibilidades del otro.

La idea de la historia supone la radical extrañeza del hombre respecto al mundo en que se encuentra. Historia, desarraigo, errancia, ecumenismo, van en este senti-

do, estrechamente unidas. Tal vez es ese el destino, la imposibilidad de una Historia, a cambio de muchas y disparatadas historias. Una Babel de las historias, como la Babel de las lenguas.

Este ensayo sobre la memoria pedagógica o, si se quiere, sobre pedagogía de la memoria, sobre la historia testimonio y el tan posible como improbadamente valor ejemplar de la memoria, se postula no como la imposible vuelta de tal conjunción sino como la necesaria búsqueda de fuerza para convivir en este multiverso en ruinas que hoy somos, a la sombra de los espectros de aquellas ingentes construcciones, entendiendo que el sentido, el sitio común a la pedagogía y la memoria, sólo vendrá dado por una razón y una pasión, una nueva razón capaz de asumir en su seno todo el dolor del mundo, una pasión nueva que quisiera sanarlo.

Memorias del olvido

...Así pues, el pasado le habla al presente. Se dirige a nosotros. Nos interpela. Reclama, para decirlo con las palabras de Benjamin, una redención de la cual acaso una ínfima parte resulta estar en nuestro poder ¿Pero cómo debe oírlo el presente? ¿Cómo faltar a la cita? ¿Cómo distinguir, en la obsesión de los años negros, la fidelidad del simulacro y la vigilancia de la instrumentación? ¿Cómo distinguir, con relación a los desaparecidos, lo que corresponde a la asistencia o al alivio y lo que corresponde al apresamiento?

A, Finkielkraut

La memoria humana no es inclusiva, sino selectiva por naturaleza. Tal vez por ello esté ligada inexorablemente a una dinámica de paradojas: la memoria y el olvido van de la mano. Nos preguntamos, ¿será la memoria una concesión hecha al hombre para humanizarlo auténticamente? Los acontecimientos del último siglo de la historia parecen demostrar lo contrario: del Tercer Reich a Jerusalén, de Manhattan a Kabul, pasando por Dublín o Euskadi, Kosovo, Chechenia, Ruanda, Pakistán, Bagdad, Gaza y Cisjordania, reconfiguran o más bien desfiguran el mapa del odio ancestral del mundo donde hombres y mujeres se desconocen, se odian porque sus tatarabuelos fueron enemigos.

Es la herencia del odio que se traspasa de generación en generación. Provoca pensar: ¿acaso un baño de olvido no ayudaría a cancelar el fanatismo y a mejorar la situación del planeta? Al tiempo sabemos que el peor de los insultos y de los peligros acechantes es la amnesia histórica o el negacionismo, tan caros a los nuevos hipócritas del consenso, a los falsos profetas de la concordia:

...¿No sabemos qué ocurrió, no recuerdo cómo empezó, el verdugo no mató, las víctimas no padecieron, no pudo hacerse de otra forma, se trataba de ellos o nosotros, fueron inevitables daños colaterales, la sangre no corrió, el dolor no existió, no sabíamos qué estaba pasando, los testigos no hablaron, nada se

ha escrito sobre aquello, los que sí lo hicieron mintieron o exageraron, desconozco los testimonios, los documentos son sólo escenificación!...

¿Qué puede ser peor que el olvido? ¿El crimen contra la memoria no es en definitiva el último esperpento en la ya larga nómina de crímenes contra la humanidad? Negar la memoria viva sobre pilas de muertos es ultrajante; olvidar los muertos es matarlos otra vez³.

El hombre se define y reconstruye por su memoria singular inescindiblemente ligada a la memoria colectiva. Como señala Elie Wiesel:

La vida de mi memoria es mi vida. Cuando una muere, la otra se extingue. Recordar es lo que le permite al hombre afirmar que el tiempo deja huellas y cicatrices sobre la superficie de la historia, y que todos los acontecimientos se encuentran concatenados unos a otros, al igual que los seres vivientes. Sin la memoria nada es posible, nada de lo que hagamos merece la pena. Olvidar es violar la memoria.

Pero el recuerdo nunca es neutro; por aquella consustancial selección, la memoria opta y juzga. Por ello puede usarse para menoscabar la humanidad de lo humano o invocarse para la humanización, para recobrar el sentido de lo hondamente humano. Los interrogantes entonces, son: ¿Qué hacer con la memoria? ¿Cómo recuperarla y reorientarla? ¿Cómo mantener su carga de dolor y vergüenza sin preferir la amnesia, sin optar por la enajenación? ¿Cómo hacerla permanecer en la historia de la inhumanidad, actuando sobre ella, rehumanizándola?⁴

Del por qué y para qué recordar

La acción de recordar, esa mirada retrospectiva hacia el pasado, no se agota en la experiencia interna de atribuir un sentido, sino que es ante todo voluntad de construir un proyecto sensato.

El cerebro humano opera de modo prospectivo y ello nos capacita para interrogarnos sobre el futuro a partir de la comprensión del presente y el recuerdo del pasado. Sabemos qué es olvidar, a veces hasta sabemos qué es recordar; la pregunta que emerge es ¿para qué recordar?

La respuesta sería simple aunque está aún por darse. Podría ser: para hacerlo mejor, para corregir errores, para actuar con sabiduría elaborando en concierto otro proyecto de mundo que no reedite las tragedias que asolan y atormentan la memoria. O ¿para qué sirve la historia? Esta podría ser la siguiente interrogante.

³ Orwell tenía razón al señalar que los que olvidan toman el partido de los dictadores, se arrogan el derecho a controlar el presente dominando el pasado. Además, si un vencido, un humillado, un moribundo ha tenido el coraje de relatar tembloroso, oralmente o manuscrito, su testimonio, su crónica, no podemos sustraernos al compromiso inherente, a nosotros nos incumbe tener el valor de leerlo, recordarlo, difundirlo. Un pueblo sin memoria es un pueblo sin porvenir.

⁴ Wiesel, E. (1998). Prefacio. En *¿Por qué recordar?* Academia Universal de las Culturas. Foro Internacional Memoria e Historia, Unesco. Barcelona: Granica Ensayo.

Hace tiempo que la Historia dejó de ser un mero registro de acontecimientos. El propio Marc Bloch da buena cuenta de ello. Desde aquella fundación de los primeros *Annales*, abanderando la corriente crítica contrapositivista, revolucionó el quehacer histórico en torno a los años treinta del siglo XX. Además, es autor de la obra inconclusa *Apología de la Historia o El oficio de historiador*, que condensa toda una filosofía crítica y buscadora de respuestas.

La Historia, a juicio de Bloch, no sirve para nada, si se concibe en la línea del positivismo decimonónico. La mera recopilación de datos expurgados y ordenados cronológicamente, sin consideraciones acerca de sus interrelaciones dialécticas, no tiene sentido. El historiador es sujeto de la Historia, actúa en ella cuando la reconstruye y está obligado a dar respuestas.

La Historia es un instrumento para la comprensión del pasado y del futuro, pero también es instrumento de acción al que la comprensión misma conduce. Mas no pueden concebirse la crítica y el orden establecido como componentes de la misma filosofía vital, porque se corre el riesgo de que la subversión se torne en legitimación de una realidad a la que, en principio, se pretende denunciar o transformar. Bloch lo tuvo claro, aunque su amigo Febvre si aceptó dirigir unos “descafeinados” *Annales*.

La Historia es crítica y es acción sólo cuando el vil juego del saber-poder no se convierte en pútrida piel de cordero a lomos de acechantes lobos. Difícil tarea cuando, al decir de Finkielkraut, la razón instrumental (y la del mercado) se han impuesto a las exigencias del sentido moral y a las evidencias del sentido común. Y esta victoria es su propia locura. “La idea de humanidad olvidada por el animal racional (...) en eso consiste, en lo referido a historia de lo inhumano, la escalofriante originalidad del siglo XX⁵”.

De cómo fabular llamándose historiador

En la mitología griega, la memoria es Mnemosyne, la madre de las musas, quien conoce los secretos de la belleza, pero también los del saber, la justicia y la verdad. Además de la memoria, el hombre dispone del lenguaje, del cual se sirve para el ejercicio de su memoria. La memoria es huella y también recuerdo de esas huellas.

Muchos rastros de memoria se borran, se fragmentan, se alteran consciente o inconscientemente. Eso es el olvido, en el que interviene nuevamente lo aleatorio. La reconstrucción de la historia está llena de esos “vacíos” y revela ostensibles modificaciones, omisiones, transposiciones del orden y alteraciones del relato mismo.

Rememorar supone *un esfuerzo en busca de sentido*, una reconstrucción del significado, una evaluación interna de la hipótesis, procesos mentales portadores de sentido. Pero rememorar también encierra el peligro de una desviación del sentido que, infortunadamente, ocurre muy a menudo. Perturbaciones, componendas fantásticas,

⁵ Finkielkraut, A. (1998). *La humanidad perdida. Ensayo sobre el siglo XX*. Barcelona: Anagrama, p. 11.

reconstrucciones incorrectas, errores de evaluación, inserciones en contextos inapropiados, distorsiones de la memoria que fijan falsos recuerdos. El trabajo del historiador, entonces, se torna agobiante, cuando no termina siendo fabulación consentida.

La relación ineluctable entre las tres formas de memoria: individual, social e histórica, es de colaboración y oposición a la vez; no es armónica, sino de conflicto. Y es que la memoria histórica no puede (y no debe) ignorar, junto a los documentos “objetivos”, la experiencia irremplazable del testimonio personal y vital.

La memoria subjetiva del testigo o del traductor no puede desatender el imperativo de veracidad, pero son presencia inexcusable y arriesgada en la construcción histórica de la memoria, a no ser que se opte (también interesadamente) por la historia químicamente pura: incolora, inodora e insípida. Las pretensiones de objetividad y cientificidad que conocemos en este terreno han terminado solapando, enmascarando, mutilando y traicionando la memoria.

Se encuentra ahí, como advierte Paul Ricoeur, el crédito o la fiabilidad que nos merece la memoria y el reconocimiento de la paradoja primigenia contenida en su origen, donde radica su importancia, pues precisamente en el campo de la verdad se mueve la cultura política de la memoria.

Muchos de los debates actuales en torno a los relatos de las guerras, deportaciones, exilios, fronteras, territorialidades, identidades, matanzas, etcétera, y todos los problemas relativos a la objetividad de los historiadores y memorialistas nacen de esa paradoja original. Las escenificaciones del pasado conducen la memoria al terreno de lo virtual. Por tanto, es más necesario que nunca defender el rescate y la ambición de la memoria, su reivindicación, su pretensión más legítima, su lealtad, frente a la manida historización-ficción de esa memoria.

Siguiendo de nuevo a Ricoeur, estamos ante *la ambición verista de la memoria*⁶. Y esa aspiración de la memoria a la verdad tiene dos etapas, las cuales demuestran que la historia no viene sino a prolongar la aporía proyectada en el discurso histórico. Esas etapas son la del testimonio y la del documento. Con el testimonio estamos aún cerca de la memoria; con el documento, entramos en la historia.

El testimonio desprende de la huella vivida un retazo, un vestigio de ese rastro; es la declaración de que él, ella o aquello existió. Es el *yo estuve allí*, el meollo mismo de la ambición de verdad de la memoria; es el momento en el que la memoria resulta irremplazable, no tiene sucedáneos ni alternativas. Es el *logos* del *pathos* inicial. Pero también es el *créeme*, con lo que el recuerdo entra en relación fiduciaria, de confianza; es el momento de la memoria compartida.

Y añade algo más: *si no me crees, pregunta a otros*, otros que tampoco podrán ofrecer más que su propio testimonio para incorporar a la memoria en el discurso;

⁶ Ricoeur, P. (1998). “Definición de la memoria desde un punto de vista filosófico”. En *¿Por qué recordar?* Academia Universal de las Culturas. Foro Internacional Memoria e Historia, Unesco. Barcelona: Granica Ensayo.

así, el testimonio se presta al análisis crítico a través de la confrontación. Llegados aquí, estamos en el umbral de la historia.

El documento es el paso de la memoria individual a la colectiva. Tránsito legítimo gracias al lenguaje. El documento marca la transposición de la memoria y del testimonio por la escritura; es memoria colectiva archivada, acopio de testimonios. Actualmente, la noción de documento rebasa ampliamente la del testimonio, porque a los intencionados se agregan los involuntarios; lo que Marc Bloch llamó *testigos a su pesar*, los que no tenían intención de hacer historia con la huella que dejaron.

Desde nuestro punto de vista, la memoria no debería ser sustituida jamás por la historia. Existe una historia de la memoria, ciertamente, pero es sólo eso; igual se amplía y diversifica en numerosos objetos: historia política, historia social, historia económica, historia cultural, etcétera. Pero su origen y resultado no es otro que la memoria que las contiene, y no a la inversa.

Dice Ricoeur que el mensaje del historiador al hombre de memoria es agregar el duelo por lo que ya no es y la deuda respecto a aquello que fue. Creo que puedo alterar los términos sin contravenir al maestro y decir que el mensaje de la historia a la memoria tiene que agregar deuda por lo que no ha sido y duelo por lo que realmente fue.

Senderos de la memoria

El que pertenece a una civilización no sabría identificar la naturaleza del mal que la mina. Su diagnóstico apenas cuenta, el juicio que formula sobre ella le concierne, la trata con miramientos por egoísmo. Más despegado, más libre, el recién llegado la examina sin cálculo y capta mejor sus desfallecimientos. Si está perdida, él aceptará la necesidad de perderse también, de constatar sobre ella y sobre sí mismo los afectos del fatum. En cuanto a remedios, ni posee ni propone ninguno. Como sabe que no se puede curar el destino, no se erige como saludador de nadie. Su única ambición estar a la altura de lo Incurable.

E. M. Cioran. *La tentación de existir*

Lo que hallamos de la mano de la antigüedad no es ni presente, ni futuro, sino un pasado cumplido. Y la esperanza de buen futuro será entendida desde la repetición de lo bueno habido antes, sino ¿cómo se identifica y se guarda en la memoria? Desde Platón, instrucción (*máthesis*) no es otra cosa que recuerdo (anamnesis); tal vez por ello se entiende, aunque sea difícil de comprender y compartir, la progresiva desvaloración de la memoria hasta casi reducirla a la nada en nuestros “tiempos pedagógicos”: ¡Sólo sabemos lo que somos capaces de recordar!

Es constatable la imposibilidad del hombre griego y romano para sentirse un “ser histórico”. La Historia no les sirve más que para guardar en la memoria la capacidad de eternización, de apoteosis, accesible a semidioses y héroes, en razón de

tornar sus hazañas algo memorable y ejemplar. Gestas que traslucen *virtus*, virtudes que a su vez corresponden a una estirpe, a un modelo de ciudadanía.

El devenir temporal, eso que nosotros llamamos historia, quedaría así “salvado” en su fondo, no en su carácter de hecho singular e irrepetible y por tanto descartable. La Historia como escritura redime pues de la “historia” como sucesión temporal.

Lo mismo acaece con la Filosofía. La filosofía práctica recoge y encumbra el sentido de la acción moral. De ahí la máxima aristotélica del *Ética a Nicómaco*: “(...) no pensar las cosas humanas o mortales, sino en lo posible inmortalizar. Hacer todo cuanto esté al alcance por vivir según lo mejor”.

Ello explicaría que Historia, Filosofía y *Poësis*, en ese orden ascendente, se encarguen, en última instancia, de la *kátharsis*, esto es purificación de lo acaecido hasta expurgarlo de su temporalidad e individualidad, haciendo así que la vida humana sea algo más que vida. No pasa, entonces, la vida, sino que se salva y eleva a fuerza de acciones memorables y ejemplares. En su cima, será dedicación a un esforzado estar en compañía de cosas-ideas inmortales. De esta forma, los príncipes salvados por la Historia, los filósofos redimidos a sí mismos por la filosofía sin necesidad de rapsodas o historiadores ajenos y los héroes levantados por la poesía, no practican otra cosa que el morir.

La Historia sería un primer peldaño. La poesía es cosa más filosófica y más seria que la historia; implica el profundo compromiso griego con la extensividad de la realidad y del conocimiento.

Al fin y al cabo, el origen de nuestra Historia, tanto del término como de su sentido y alcance, no deja de ser, para bien o para mal, exquisitamente griego. En la *Istoria*, se repite el gesto platónico de la anamnesis y el aristotélico del ver lo ya visto.

El *hístōr* griego es el que sabe, el testigo, el juez, el árbitro. Para una *historía* que nace con la pretensión de ser el relato verídico de un autor capaz de dejar que brille el valor esencial de un hecho que se eleva así de lo concreto a lo universal.

Todas las vidas reflejadas son ejemplos, gestos de tipos ideales que podrán repetirse indefinidamente, señales para la interpretación del futuro, esto es: para reducir éste a un pasado esencial. Aquí adquiere sentido la idea ciceroniana de la Historia *magistra vitae*.

Para los clásicos ser hombre en todos los hombres es sólo una oportunidad de reconciliación con lo que ya era ser. Lo demás que llamamos vida es pura caducidad y la muerte sólo se rescata re-curriendo, regresando en el tiempo, como si estuviéramos ya de siempre, muertos. Vencidos de antemano por el Dios-Muerte. Tal vez, una forma más de burlarla.

Por eso no hay historia para el griego. Tarea del historiador, del poeta trágico, del filósofo es enseñar la rectitud de la mirada para captar el fin oculto. No hay historia porque las cosas y los hombres no pueden dejar de ser lo que fueron. Todo está ya juzgado, no puede haber proyecto de salvación. Todo quieto, inmóvil, muerto. No se entiende aquí aquello de: *...son más importantes los todavía que los ya... el hoy es siempre, todavía* de Machado.

Evitando esta aporía de la vida cumplida como muerte, la modernidad cristiana y europea buscó otra forma de presente que no anulara todo tiempo, hundiéndolo en un pasado eterno, sino que se sostuviera a sí mismo en el tiempo, como Tiempo.

El *tempus* cristiano, y moderno, implica un desafío: es posible vencer al mundo en su propio terreno; al tiempo físico, astronómico o geométrico se contrapone un tiempo de realización del mensaje. En el orden del mundo se inmiscuye, inquietante, una propuesta: la historia de la salvación como historia de liberación.

Es verdad que el reino de Dios no es de este mundo, pero se va estableciendo trabajosamente dentro de él. Y sólo cuando el cumplimiento sea total, vendrá el fin de los tiempos. *Y vi la ciudad santa, la nueva Jerusalén, que descendía...* Lo relevante del escatológico texto es la “novedad” del descenso, invirtiendo la conocida ascensión que, entonces, no fue definitiva, prometía un regreso. Entre ascenso y descenso corre el tiempo histórico. Hace su aparición el Tiempo, cronológico y universal, hasta la consecución definitiva de la *Civitas Dei* (Ciudad de Dios) agustiniana.

Por eso la Edad Moderna, cruzada por la doble trayectoria de la herencia grecorromana y de la judeocristiana, descubre la historia y a la vez niega todo derecho de verdad a la Historia. Digo que en la Modernidad se descubre la historia y, al tiempo, se niega su posibilidad.

Como una especie de homenaje a las concepciones grecolatinas surge, también por primera vez, la filosofía de la historia. En un mundo en crisis, abrumado por la constatación de que se había derrumbado el sueño o mito de la sinonimia entre cristiandad y Europa, es urgente levantar un edificio, ideal tal vez, que dé cuenta de la pérdida y al mismo tiempo proponga un programa de reconstrucción racional en el que un prodigioso y hasta entonces desconocido sujeto (metafísicamente el Sujeto), es decir, la humanidad, reconozca sus esperanzas.

Los elementos de la crisis son de sobra conocidos: Reforma y Contrarreforma quebrando la cristiandad en dos fragmentos irreconciliables, que pronto se romperían aún más en multitud de sectas, sobre todo del lado protestante. El intento renacentista de levantar una nueva religión sincrética en la que todas las confesiones pudieran reconocerse quedó en un vano intento de restauración de la Europa desgarrada. La Europa del sepulcro blanqueado e inútil tras las Cruzadas, del Leviatán, la Inquisición, el tenebrismo, *El Quijote*, *La vida es sueño*, *El Príncipe* o *Utopía*.

Esta modernidad maltrecha y fragmentada se dedicó a medir y sopesar científicamente con el mismo celo con el que se conservan las momias ¿Qué queda tras la hecatombe? Queda la historia, o al menos su conciencia que nace directamente del vuelco, la violencia, la ruina. La historia es el reconocimiento de que ya no es posible, ni deseable volver atrás.

El propio Descartes, en *Discurso del Método*, aparta la historia de sus meditaciones tras dedicarle unas cuantas lindezas: *...tienden a omitir casi siempre las más bajas y menos ilustres circunstancias (...) nunca relatan todo lo que pasó, con lo que terminan ...convirtiéndose en ficción.*

Ya desde el inicio griego encontramos la distinción y lucha entre ciencia (*epistēmē*) o filosofía e *historia*: entre método riguroso, universal, necesario y narración teñida de subjetividad.

La contraposición global cartesiana entre ciencia e Historia termina siendo minucia. Entre tanto, el criterio de demarcación entre “ciencia” (lo racional, objetivo y de valor universal) e Historia (narración doblemente subjetiva: por describir hechos “suelos” y por estar sostenida por una autoridad ajena) se extiende por toda la edad moderna hasta hacer que “lo histórico” llegue a convertirse en sinónimo de “lo empírico”.

Esa distinción llega incluso a tomar valor polémico, pedagógico y aun político cuando, llegados a Kant, la reivindicación científica adquiere el matiz emancipatorio, la mayoría de edad del ciudadano libre, capaz de seguir su propio entendimiento y no las prescripciones emanadas de Estado o Iglesia.

A partir de aquí se entiende la crítica ilustrada de la Historia y el programa que intentará realizar: convertir lo “dado”, el dato, en constructo. En medio de la crisis universal surge como respuesta la crítica de la historia, que no la historia crítica; la filosofía ilustrada de la historia, que no historia filosófica. Una historia secuestrada, constreñida por la moral, externamente manifiesta como política.

Emerge, entonces, el espíritu de las naciones de Voltaire, que constituirá un paso adelante decisivo en la concepción de la Historia, la conjunción entre curso, orden de desarrollo temporal, y disciplina. Contra la anterior teología histórica de Bossuet, ejemplar y didáctica, levanta Voltaire su edificio en un proceso con un sujeto: el reconocimiento y autoconciencia de los ciudadanos a través de la actividad del historiador, de su propia cultura: el objeto de la historia. Sin embargo, se revela la confusión abusiva entre cultura y civilización: como si el desarrollo de los avances técnicos, de la industria y el comercio y el establecimiento de las leyes por los déspotas ilustrados fueran suficientes para alcanzar el estadio de paz perpetua y prosperidad indefinida de las naciones.

Tras Voltaire, y con la influencia de Spinoza y Goethe, prosigue la inexorable conversión del apocalipsis en utopía terrena con la nunca bien ponderada contribución de Schiller y, en especial, de Herder. Sólo falta un paso, tal vez el decisivo, de la revolución francesa, para llegar a la plena inmanentización del curso de Dios en la Historia y como historia. Paso insinuado desde Kant con su consigna: *El Reino de Dios sobre la tierra, tal es el destino último de la humanidad*. Paso que cumplimenta Hegel al convertir la historia universal en *Teodicea*, donde parece querer resolverse de alguna forma el dilema escribiendo una Historia de la “historia universal”.

Porque apenas salida de las generosas manos de Herder, la historia de la humanidad desde un naturalismo no reduccionista, una profunda convicción pluralista y democrática y la concepción de una historia interminable encaminada siempre a estadios superiores como destino, vuelve al empolvado mundo de su siglo y comienzan a entreverse las sombrías líneas de una supuesta historia universal, relatada para exclusiva justificación y goce de la presunta primacía de un Estado-Nación sobre el

resto, las desdichadas naciones que no dan nunca la talla en el reparto del botín del capital, la fea historia, la que sabe a guerra, a sangre, a exclusión, a olvido. Comenzó lo que podemos denominar la *Carta Magna* de la nueva era, de la que en realidad no podemos sentirnos coetáneos, sobre todo al hacerse trizas el programa ilustrado tras las dos conflagraciones mundiales del siglo XX.

Por eso sería deseable distinguir entre : 1) Edad Moderna –digamos, del Renacimiento a las tres grandes revoluciones del último tercio del siglo XVIII: la industrial y económica (inglesa), la política (norteamericana y francesa) y la filosófica (alemana, capitaneada por el “giro copernicano” del criticismo kantiano); 2) la Modernidad, que iría de esa triple revolución hasta la constancia –entre la resignación y la esperanza– de la imposibilidad de toda revolución: digamos, hasta el final de la segunda guerra mundial en 1945– con un ‘presente especioso’, lato, que se extendería hacia atrás a la crisis de 1929, y hacia delante a las rebeliones de Mayo de 1968–; y 3) lo que podríamos denominar con todo derecho Edad Contemporánea, la cual arrastra la fecunda contradicción de ubicar una ‘época’ para un extraño ‘tiempo’ al que le correspondería seguramente el *étimon* latino de *tempus*, en el sentido casi atmosférico y climático de *temperare*, o sea de ‘templar’ y armonizar dentro de una morada común (...) no sólo de nuestro tiempo, sino todos los tiempos, ahora por primera vez de veras con-temporáneos, aunque no en el sentido ‘histórico’ y normal de ‘coetaneidad’, sino más bien –valga la metáfora– en el de un paisaje o comarca (...) configurada por restos y ruinas, tanto geológicas como sociopolíticas, y en la que se invierte la concepción griega de la esencia como ‘lo que ya era ser’. Ahora nos reconocemos en ese paisaje más bien como ‘lo que ya no somos ni podemos ser’, pero que alienta en nosotros negativamente (a las veces, llevando a la desesperación o el tedio nihilista; otras, tiñendo ese paisaje de melancólica y neorromántica nostalgia; otras, en fin, como anagnórisis de nuestra propia y afirmada mortalidad (Duque, 1995, pp. 39-40).

Contornos y retornos en torno a la memoria

Con reflejos claudicantes, ¿a quién aterrorizar y cómo? Si todos los pueblos estuviesen en el mismo grado de fosilización o de cobardía, se entendería fácilmente: sucedería a la inseguridad la permanencia de un pacto de cobardes... (...) Las naciones huyen de su rostro, tiemblan delante de los espejos... Las arrugas de una nación son tan visibles como las de un individuo... Hasta desear el anonimato,... hartas ya, quieren retirarse del escenario, y no aspiran más que a los decorados del olvido.

E. M. Cioran. *La tentación de existir*

Llegamos así al verdadero punto doliente, el dilema irresoluble que vuelve a nuestro punto de partida: la situación de la historia frente al asedio de la misma. Parece que no queda más salida que aceptar siempre algún tipo de cerco: o bien se mide

la historia desde la creencia razonable en una vida futura o bien es medida desde la intromisión en ella de la moralidad como “progreso”. En el primer caso, salvamos la incertidumbre pero la discontinuidad es abrupta, la fragmentación diluye toda posibilidad de historia, salvo la subjetiva. La historia queda engullida por la Historia que, entonces, sería soteriológica pero, al tiempo, ficción: pretensión salvífica de poner orden en el caos.

En el segundo caso, la cosa empeora: la historia se fija como Historia, de forma que ahora es el curso histórico lo que es ficticio; sólo será verdad lo escrito elevado a categoría de escritura donde todas las generaciones pasadas aparecen defectuosas y perversas, meros peldaños evolutivos u obstáculos sorteables en nuestra carrera al podio de honor, desde donde contemplar el mundo como quien mira un cuadro.

Abandonando las metáforas, el pasado se está reescribiendo constantemente en función de acontecimientos presentes abiertos por él, pero que en su reincidencia retrospectiva lo recargan de sentido o lo vacían de él, pues no todo se conserva. La revolución francesa, por ejemplo, abre nuevas expectativas de futuro que, a través de las distintas direcciones del movimiento socialista, dieron lugar a la revolución bolchevique de octubre de 1917, desde la cual, a su vez, se entiende retrospectivamente la acaecida en 1789, en un sentido seguramente inconcebible para quienes la protagonizaron, de la misma forma que éstos hicieron de la Roma republicana un imaginario que poco tenía que ver con lo que los romanos de la época pensaron de sí mismos, ni con lo que los fascistas italianos harían después en aquella misma Roma. En 1989 se abre la frontera entre las dos Alemanias y, al mismo tiempo, un proceso en dos direcciones: el comunismo desaparece o cambia de nombre y estrategia, mientras el recuerdo de las dos pasadas revoluciones se inscribe en otra órbita.

Una inmediata consecuencia de esta compleja manera de escribir la Historia desde las inscripciones, reinscripciones, influencias y hasta tachaduras en los acontecimientos, es el derribo de la idea ciceroniana de la Historia *magistra vitae*. La historia no enseña nada, porque sus acontecimientos no remiten a conceptos ideales extrahistóricos encarnados, su sentido está en continua transformación, aunque metodológicamente permanezca la conjunción de la lógica dialéctica y la narrativa histórica, seguramente para evitar caer en el escepticismo y el relativismo absolutos.

Por eso contra la historia reflexiva pragmática, nos advertía Hegel del mal consejo de ir a la escuela de la experiencia de la historia, porque lo que la experiencia y la historia enseñan es que jamás pueblo ni gobierno alguno han aprendido de ellas.

Claro que puede haber mucha verdad en aquello de que *quienes no conocen la historia están condenados a repetirla*, pero no es menos cierto que *quienes la conocen, inventan nuevas maneras de equivocarse*. Y si no, ¿cómo se explica la conversión en verdugos de quienes fueron reos? ¿Cómo entenderlo: como venganza... como amnesia? Tras la sangrienta experiencia del holocausto, tras los metros de cinta filmados, los ríos de tinta vertidos como conjura a la posibilidad histórica de la repetibilidad de lo atroz, tras la harto manifiesta vergüenza del siglo, lugar

cumbre en la historia de la inhumanidad, ¿cómo justificar hoy que el pueblo masacrado reproduzca el holocausto con los palestinos como víctimas? ¿Cómo escribir la ignominia de la sustitución de los campos de concentración por los campos de refugiados como único avance civilizatorio de las últimas décadas?

Convendría que esta historia, lamentablemente sin perspectiva ni prospectiva halagüeña, empezara a ser narrada, interpretada, denunciada por las mismas plumas que grabaron con sangre y fuego la primera entrega del mismo horror. Escucharía hoy con la misma trágica complicidad, doliente rabia y compasión los relatos que sobre Jenín, Gaza o Belén escribieran los Lévinas y Primo Lévi de este comienzo de siglo.

El agente de la historia mira hacia el futuro arrancando al tiempo cronológico de su perezosa continuidad, estableciendo hiatos que cambian la manera de entender el pasado. El historiador, en cambio, se dirige al pasado y como el ave de Minerva establece, desde el nuevo albor, los perfiles del mundo sido. Así, la Historia no congela el tiempo en espacio, sino que deja radicalmente libre el paso de lo “nuevo”, lo que irrumpe, lo fundante cada vez. La Memoria nos libera de la exterioridad del tiempo físico, es decir, de ese muro del “así fue” que también aterrizó a Nietzsche.

Surge aquí una nueva consecuencia, la que nos remite al dolor que ya sintiera Kant ante el espectáculo de las pasadas generaciones. Un dolor mucho más intenso que el de su consideración como medio o irremedio. La ruina de las civilizaciones, las injusticias y el sufrimiento inocente frente a la simple contemplación del *todo pasa*, levantando una suerte de aplastante melancolía, una histérica hipocondría por la que toda alma noble pasa alguna vez, al decir hegeliano.

Al punto aparecen las salidas, todas ellas falsas: la caída en el inmovilizador fatalismo de *es el destino, todo está escrito, nada podemos hacer contra él*, o la huida pseudorromántica al interior de sí o a mundos fantásticos, la dedicación egoísta a los intereses del propio yo o la propia tribu, *cuidando del propio jardín* como el cándido de Voltaire o la decadente contemplación de los escombros, a lo Gil de Biedma, sobreviviendo *entre las ruinas de mi inteligencia*. Ante aquella pregunta hegeliana del ¿a quién, a qué fin último ha sido ofrecido este enorme sacrificio? La respuesta: el futuro, como se quiera: los hijos, el Estado, la Patria, la sociedad sin clases, etcétera, es falaz e hipócrita, tanto como aquella del ofrecimiento a Dios. Como si Dios necesitara los sacrificios y sufrimientos de los hombres para ser Dios.

No hay respuesta soteriológica a esta pregunta. Y aunque al decir de Cioran, “Sólo nos seducen los espíritus que se han destruido por haber querido dar un sentido a sus vidas”, la Historia nunca será un sustituto de la fe. Hasta la salida utópica tiene crueldad contenida. Se puede, incluso, es posible que se deba, morir por otro, por alguien, pero nunca se debe morir por el futuro. Sé que deshago de un tajo el nudo gordiano de la cadena de generaciones que han trabajado para nosotros. Cada una trabajó desde y para sí, con lo que sincrónicamente el mundo le ofrecía. Nada más estúpido que creernos mejores, superiores, sólo porque, de momento, nos ha tocado ser los últimos.

¿Qué respuesta se da entonces a la acuciante pregunta formulada? Ninguna, la pregunta contiene el error en sí misma y de ahí su irresolución. Para la historia no hay un fin último, a no ser apocalíptico y, por tanto, fuera de ella. No creo que haya que esperar al “final”, porque es posible que a cada paso se esté dando el juicio universal.

Con nuestra mirada y terminología de la historia todo se guarda y tiene su valor, admitiendo incluso el olvido y la recurrencia; pero en la historia todo pasa y es caduco, como muy bien observó Engels: “...todo lo real, dentro de los dominios de la historia humana, se convierte con el tiempo en irracional (...) y todo lo que es racional en la cabeza del hombre se halla destinado a ser un día real, por mucho que hoy choque todavía con la aparente realidad existente”. Tesis que se resolvería así: cualquier herejía de hoy puede ser la ortodoxia de mañana, o en aquella otra de: todo lo que existe merece perecer. Aquí se corre el peligro de la confusión averroísta y de doble verdad; el materialismo de Engels se troca, en esta aseveración, en una especie de platónica defensa de dos mundos: la Historia que trata ‘idealmente’ de lo real es racional; la historia, en cambio, que es donde se da lo real, es irracional... salvo para generaciones posteriores y revolucionarias que armadas con el Catón del materialismo histórico se darán cuenta de que no podía ser de otra manera. Con lo que no hace sino reproducirse, una vez más, la concepción del “progreso” que defendió tanto como temió Kant y que ha devenido como “pensamiento único”.

Nos debatimos, pues, entre el orgullo y las pretensiones omniscientes hegelianas y nuestra superflua y relativa posición, quizás encubridora –por qué no decirlo – de la angustia o la cobardía de medirnos con las exigencias inscritas en aquél.

Doblado entonces el cabo hegeliano, la historia ha ido destilando *in crescendo* dolor y muerte –naturalmente– y las Historias han ido proliferando, a fin de cubrir con su digno manto tanta iniquidad. Siguiendo a Cacciari, resulta difícil posteriormente encontrar una verdadera filosofía de la historia que dé razón, sin redenciones o justificaciones, de la irracionalidad misma.

Los historiadores siguen divididos entre el trabajo microanalítico de sucesos efímeros o intrascendentes y los dedicados al análisis de estructuras permanentes o duraderas, según la herencia de la Escuela francesa de los *Annales*. El historicismo decimonónico, hijo *contra natura* de Kant y Hegel, sostiene contradictoriamente la glorificación del individuo llamado Estado-Nación y a la vez la creencia en un universo con sentido y sometido a valores universales. El concepto riguroso sería sustituido por una pseudoherderiana “empatía” con el decurso histórico de la nación estudiada. Los enfoques científicos se dividirían el campo: *explicación* para las ciencias de la naturaleza y *comprensión* para las del espíritu. Esa comprensión pasa por la asimilación del hombre de carne y hueso en nombre de la idea endiosada del Estado, el cual fragua su destino en lo universal mediante gestas únicas. Queda así la Historia interiormente fracturada entre su “ser” y su “deber ser”. Lo curioso de tamaña empresa de justificación ideológica es que pretende, sustentada en una supuesta asepsia científicista, reflejar la verdad.

En verdad, esas narraciones omnicomprendivas de la Historia Universal eran una verdadera máquina de guerra hacia el exterior y de enculturación en el interior: una máquina de ‘producción’ de sujetos responsables, esto es: dispuestos a pagar sus impuestos y a matar y dejarse matar por la “razón de Estado” encarnada en la Historia, que mostraba palmariamente la iniquidad de la Nación vecina y adaptaba así cuerpos y espíritus a las exigencias de un dispositivo –en el fondo, anónimo– que, por un lado, permitió el enriquecimiento de la alta burguesía, pero por otro –en cumplimiento de la ‘astucia de la razón’– a través de la doble conflagración mundial llevaría a la destrucción de esa misma burguesía y de sus formas periclitadas de capitalismo (arrasando con ella a buena parte de la Humanidad supuestamente “civilizada”) (Duque, 1995, p. 77).

Los historiadores y nosotros –que no lo somos– nos refugiamos en la medida. Tras los rebrotes cientificistas y “democráticos” de los filósofos neopositivistas, empeñados en buscar cómo reducir la Historia a ciencia mediante el tan distraído como bien estructurado modelo nomonológico-deductivo, y que denuncian, a la vez con Popper, la miseria del historicismo, ¡en el que entrarían Platón, Hegel y Marx!, la filosofía analítica norteamericana parece haber vuelto a descubrir las ventajas de la narratividad en Historia, dando sentido a las *stories* particulares con objeto de prestar una coherencia plausible y aceptable a sucesos contingentes para los agentes. El resultado: en la descripción está ya la explicación. ¿No es fantástico? Lo que las teorías son para la ciencia, lo es el cuento para la Historia, de modo que relatar lo acontecido equivale a explicar por qué aconteció. Suponemos que unos cuantos grandes de la Historia, entre ellos el propio Aristóteles, están removiéndose en sus tumbas ante tamaña identificación del *hecho de que* y del *por qué*.

Lo verdaderamente significativo es que esta monumental función ideológica de la Historia, hacer como si el relato fuera algo neutro, tenga la pretensión de que la forma narrativa misma sea un instrumento cognitivo, el modo específico en que la evidencia se ordena discursivamente. La evidencia se toma del trabajo de archivistas y documentalistas, a partir de crónicas y documentos científicamente ordenados, se ensamblan los sucesos en un todo concreto y global y... *¡c’est fini!*, producto acabado. Desde luego, se han perdido las “excesivas pretensiones” de las filosofías sustantivas de la historia, vivimos una época que prefiere los calificativos a las sustantividades; simplemente se pide que el trabajo quede abierto y pueda ser seguido por otros historiadores, sin que por lo demás se entienda cómo un producto perfectamente ensamblado y categorialmente ofrecido pueda o merezca proseguirse.

Tampoco queda muy claro cuál sería la diferencia de rigor entre las narrativas de ficción, literarias, poéticas y esas pseudonarrativas históricas (aburridas, insustanciales y encorsetadas). Por calidad, sustantividad, valor, clase, “higiene mental” y supervivencia de la inteligencia, prefiero abismalmente las primeras.

Algunos otros modelos, como el celebrado de White, son más honestos y tienden a convertir la Historia (al menos, al gran estilo decimonónico) en un discurso narrativo de triple estrategia, a saber: argumentación formal, trama e implicación ideológica, haciendo de la escritura histórica un ejercicio de estilo, retórico en suma (al menos, más elegante y placentero estéticamente). La Historia no desentrañaría leyes causales, sino que sus “universales” serían expresión de tropos literarios. De esta manera, el historicismo desemboca, antitéticamente, en un relativismo por el que la Historia corre el riesgo de confundirse con un *saber desempolvar papeles* o un *saber contar historias*.

Algo se ha ganado con esa relativización: la pérdida de la “castidad de la historia” de la que habla Coulanges, consistente en la creencia de que los hechos cantan y se pueden juzgar como en una especie de angelical isomorfía entre conceptos y referentes. El discurso histórico debe quedar desenmascarado como máquina performativa revestida de aséptico descriptivismo, o sea como aparato de producción de significado, en virtud del cual los intereses y hasta las carencias del aparente historiador, siempre al servicio de un nivel más alto y singular, difícilmente plural, se imponen –con autoritarismo disfrazado de autoridad– sobre lectores y discípulos.

Esta es la experiencia cotidiana en nuestras academias en los últimos veinte años de historia. Asistimos a un verdadero cansancio derivado en rendición o en estupidez donde la historia, cuando no sirve a la formación rápida y *prêt a porter* de señas de identidad con su inseparable “hecho diferencial” y sus secuelas de exclusión y xenofobia, se halla fragmentada en mil pedacitos tras la justa acusación de etnocentrismo, logocentrismo, eurocentrismo o cualquier otro “ismo” al uso. Busca entonces su refugio en “lo raro”, lo diferente, lo diverso, lo extravagante, lo exótico, lo local, lo particular, lo que no deja de ser la última trampa maquillada de la subyugación, casi a modo de *casos de estudio* como *estudios de caso* de deformidades. Una historia a lo Quasimodo, eso sí, reforzada por la alianza con un barato sociologismo al borde de convertirse en una mala “ciencia de la información” y una antropología reducida a etnografía de *bongo-bongoísmo*, parodiando la trágico-cómica observación de Mary Douglas cuando da cuenta de la presunta imposibilidad de establecer teorías generales antropológicas, porque en los congresos siempre se levanta alguien que dice: “En la tribu de los Bongo-bongo no sucede así”.

Otra salida frecuentada es la biografía histórica, en la que los individuos se confortan subliminalmente desde su poquedad –o su perversidad– sobre grandes hombres, la malversación de las vidas ejemplares, tipo folletín o *cómic* que todos recordamos.

En fin, la Historia parece haberse convertido en retazos de vidas sueltas o de legajos encajonados con la condena de Pandora en sus entrañas. Pasa de ciencia a historiografía y, por fin, a reseña biográfica, intentando eludir la molesta presencia del modelo finalista a lo Fukuyama.

Cosas de estos tiempos absurdos

Tras tantas vueltas a la historia y a la Historia, la opción que procuramos defender sería reencontrar el lugar de la historia en una nueva razón y una pasión renovada sin necesidad de hipostáticas mayúsculas. Sólo como *historia concebida* pueden los acontecimientos orientar y sostener en sus fatigas y errores a la humanidad. Por el contrario, las historias *ad usum* corren el riesgo de ver dilapidado el inmenso caudal de honor y sufrimiento, de hallazgo e ignominia acumulado en la historia humana.

Estamos ante el contenedor de los residuos de un tiempo cansado de contener en sí todos los tiempos. De manera que el lugar de la historia parece haberse tornado en despojo, decaída en sus derechos y convertida en anquilosadora ciencia, en irrelevante historiografía, en relato pseudoliterario o en remedo cuasi-periodístico de la literatura, faltándole sólo para bordear el esperpento la coletilla filmográfica sazoadora del “basado en un hecho real”. Aunque tal vez fuera más honesto colocarle aquella otra del “cualquier parecido con la realidad es pura coincidencia”.

La memoria entre topos y serpientes

Entre la vida y la muerte, encontrarán siempre suficiente espacio para escamotear una y otra, para evitar vivir y para evitar morir. Caídas en una catalepsia, soñando con un statu quo eterno, ¿Cómo reaccionarán contra la obscuridad que las asedia, contra el avance de las civilizaciones opacas? (...) Se prohíbe el exceso y el delirio, se ve en ellos una aberración o una descortesía ¡Qué contraste entre los antiguos desbordamientos y la sabiduría que hoy se frecuente! Sólo a precio de grandes abdicaciones llega un pueblo a “ser normal”.

E. M. Cioran. *La tentación de existir*

Lo universal del capitalismo es el mercado. No hay Estado universal más que en la pretensión perversa de construir ese imaginario. La globalización no es universal ni homogeneizadora, es tan sólo la sofisticación de la fábrica de riqueza y miseria. Y los derechos humanos no conseguirán redimir, ni mucho menos santificar las hipócritas delicias del capitalismo liberal en el que participan. Es la gran mascarada contemporánea. No hay un sólo Estado democrático que no esté comprometido hasta la saciedad en esa fabricación de la miseria humana. Es la decantación definitiva de la historia como historia de la hominización y no de la humanización.

Foucault sitúa las sociedades disciplinarias en los siglos XVIII y XIX; estas sociedades alcanzan su apogeo a principios del XX. Operan mediante la organización de los grandes centros de encierro. Los individuos pasan su vida trasladándose de un círculo cerrado a otro; el proyecto: concentrar, repartir el espacio, ordenar el tiempo, componer en el espaciotiempo una fuerza productiva. Este modelo había venido

a sustituir el de las sociedades de soberanía, cuyos fines y funciones eran completamente distintos: decidir la muerte más que administrar la vida. Nosotros asistimos al paso de entrada en las sociedades de control que sustituyen a las disciplinarias, que ya no funcionan mediante el encierro, sino mediante la vigilancia continua y la comunicación instantánea. Seguimos hablando de cárceles, escuelas y hospitales como instituciones en crisis, pero las luchas relativas a ellas son luchas de retaguardia. Se instaura la sociedad policial, la tentativa de un nuevo tipo de sanción, de educación, de control.

Es posible que la educación deje de ser progresivamente un compartimento estanco diferente del compartimento estanco profesional y que ambos desaparezcan en provecho de una terrible formación permanente, un control continuo que se ejercerá sobre el estudiante o sobre el directivo. Se nos quiere hacer creer en una reforma educativa, pero se trata de una liquidación (Deleuze, 1995, pp. 273-274).

Siguiendo al propio Deleuze, nos preguntamos si las nuevas sociedades de control podrán suscitar formas de resistencia capaces de dar alguna oportunidad al devenir. Si el sujeto sigue siendo el límite de un movimiento continuo entre un afuera y un adentro, y aunque no pueda resolverse en la exterioridad de la ciudadanía, ¿puede instaurarla en la potencia de la vida?, ¿puede posibilitar una nueva pragmática militante que sea a la vez piezas hacia el mundo y construcción radical?, ¿qué política podría prolongar históricamente el esplendor del acontecimiento y de la subjetividad? Necesitamos creación porque “...los anillos de las serpientes son aún más complicados que los orificios de las toperas” (Deleuze, 1995, p. 286).

No hay garantías para la resistencia, tampoco para liberar los devenires, incluso en nosotros mismos, lo cual nos condena a esa perpetua inquietud, a esa constante insatisfacción, a casi consumir la asunción de una dimensión trágica de la existencia, tragedia que aquí no es igual a desesperanza.

Ya decía Nietzsche que no hay nada importante que no ocurra bajo una *nube no histórica*. No se trata de la contraposición entre lo histórico y lo eterno, ni entre la acción y la contemplación. Lo que la historia capta del acontecimiento son sus efectos en estados de cosas, pero el acontecimiento en su devenir escapa a la historia.

Como señalaba Péguy, hay otra forma de considerar el acontecimiento: elevarse hasta él, instalarse en él como devenir, rejuvenecer y envejecer en él al mismo tiempo, atravesar su singularidad. Hay que seguir las líneas de fuga. El devenir no es la historia, muy al contrario, la historia designa únicamente el conjunto de condiciones de las que hay que desprenderse para devenir, es decir, para crear algo nuevo. Exactamente lo que Nietzsche llamaba lo intempestivo.

¿No es éste entonces el decurso de la memoria y el sentido renovado de lo pedagógico?

Mnemosyne y Eleutheros (Memoria y Libertad)

La historia... agresión del hombre contra sí mismo...
de tal suerte que entregarse a la historia es aprender a sublevarse.

E. M. Cioran. *La tentación de existir*

Me abandonaré unos instantes a una sempiterna debilidad personal, la sugerente mitología. Hesíodo, en *Teogonía*, afirmaba que su canto era prestado, ya que su *étymon* o verdad procedía de las musas, hijas de Zeus y Mnemosyne, señora de Eleutheros. Mnemosyne, la diosa de la Memoria (engendradora de las artes), reinaba en Eleutera. Aún a riesgo de entregarme aquí a una interpretación romántica, me parece suficientemente sugestiva la conexión entre Memoria y Eleutheria (Libertad) como para observarla como simple fruto del azar.

Por encima de la metáfora platónica que concibió al demiurgo como constructor del universo y ya casi lindando con el sujeto de la *praxis*, se encontraría aquel cuyo nombre es la sustantivación misma del verbo *poiéo*: la encarnación del “hacer” por excelencia. Es ese hombre señalado, cuyas obras inspiradas por las Musas, dan a ver a un pueblo sus *posibles*, eso que hoy llamaríamos cultura: sus dioses, su origen, su destino, sus relaciones con la tierra, con los otros pueblos, con la vida y la vida en el mundo, son, en una palabra teólogos, cosmólogos... ¿pedagogos, tal vez? Se trata del *poietés*, el poeta: el que da nombre humano a lo sagrado, la última instancia del más alto conocimiento, al decir de Hölderlin y Heidegger.

Si educación es la práctica de la cultura ¿No sería ésta, y no tantas otras mediocridades, la mejor definición, la insigne y excelsa tarea que se habría destinado, la misión reservada a la pedagogía: esa poética construcción de puentes entre Memoria y Libertad?

Estancias e instancias en la memoria

Ayer se fue, mañana no ha llegado;
hoy se está yendo sin parar un punto;
soy un fue y un será y un es cansado.

Francisco de Quevedo

Es impensable e imposible, al menos para el género humano, una vida desarrollada toda en tiempo presente. Tal sería la eternidad cantada por Boecio. Pero sólo “poseemos” lo caduco y disperso. Nuestra memoria es tan fragmentaria como nuestros bienes, incluyendo nuestro cuerpo, nuestra ruinoso expresión de presencia en la vida del mundo que recuerda aquella *pérdida del cuerpo*, aquella *ruina corporis* agustiniana.

Y... ¿desde dónde percibimos esa dispersión, esa caducidad, ese carácter fragmentario de lo que hemos sido y somos? Obviamente desde su comparación con lo contrario: con algo acabado, perfecto, con eso que no hemos sido, que no somos aún. Nada se sostiene en el instante, sin embargo en él hay una estancia siempre insatisfecha, siempre provisional, una instancia. Se nos insta a ese acabamiento, nos sentimos impelidos a participar en el modelamiento de lo por venir, a caer en la tentación de lo perfecto. Pero el futuro no existe, al menos en absoluto; en todo caso, participamos de la idea de futuros relativos, imperfectos también.

Sólo la imaginaria ilusión de que vivimos todos en un mismo presente nos hace creer que el futuro aún no ha llegado. Es la ilusión y falacia de un *chronos* (tiempo objetivo) y un *kairós* (tiempo subjetivo) en perfecta fusión. En un desesperado intento de espacialización del tiempo, creemos estar viviendo todos y todo “a la vez”.

Lo que vendrá, sin embargo, ya ha venido, desplazado, imprevisto. El “espacio de fuera” no es de una sola pieza, está formado por intersecciones; el “espacio de dentro” se vive a ritmos diferentes. De manera que vivimos siempre al límite, situados y sitiados por los otros, situándolos y sitiándolos a la vez.

Paradójicamente, lo único que en verdad parece no existir desde cada individualidad es el fundamento permanente, el presente. La presuposición del presente es sólo una búsqueda de sentido a eso que llamamos vida, una más de las respuestas que el impreciso Occidente ha propuesto al enigma.

De todas aquellas respuestas, tal vez la más honrada, y por tanto la más ambigua, haya sido la metafísica: lo que hace acto de presencia al presente es el ser. Presencia que remite irremisiblemente al Ser “de Verdad”, al Absoluto impersonal; sólo así se podría explicar, por defecto, la escala de los seres, siempre en movimiento tendencial, siempre corriendo en pos de sí mismos sin alcanzarse, sin llegar nunca a ser lo que deberían ser.

Como es sabido, desde Aristóteles al propio Heidegger, muchos han sido los que han dedicado su esfuerzo filosófico y sus vacilaciones a meditar sobre este enigma, sin lograr seguramente otra cosa –y ya es mucho– que ahondar en esta herida: la vida de ese Dios coincide exactamente con eso que para nosotros es muerte, el lugar de la pérdida completa de identidad porque ya no hay nada que recordar, ni nada que esperar. Esa totalidad perfecta es para nosotros nada. En el corazón mismo de la metafísica se incubaba ya el germen del nihilismo.

Y todo ello sin asumir, al menos conscientemente, nuestra propia finitud, la inexcusable fugacidad de nuestra propia existencia encarnada, porque en realidad sólo vivimos la muerte del otro. En rigor sólo mueren los demás.

Habría que empezar a afrontar el hecho de la muerte como el de la vida. La eterna huida, su escasa mención cotidiana, el escamoteo de su liturgia externa, se ha convertido en uno de los peores signos de nuestra civilización. De ahí el escaso

valor que se otorga a la vida, la consideración meramente estadística de la muerte, su ocurrencia la mayor parte de las veces como realidad virtual (ocurre porque pasa por televisión), siempre lejos, distante de mí, en alguien distinto de mí.

La vida es lo propio; la muerte siempre es ajena. De ahí la facilidad con que se mata, la banalidad o trivialidad en su consideración, tratamiento u olvido vacío e inútil con que hemos llenado la historia reciente con pilas de muertos anónimos.

Efectivamente, sin muerte no habría historia, ni civilización, ni humanidad, pero de eso a fundar la historia de la humanidad en torno al horror, alrededor de una pira funeraria o una fosa común, existe la misma distancia que entre la civilización y la barbarie.

Hace un par de años, y a propósito de un prólogo que andaba escribiendo para la compilación *Hilos y Laberintos. Irrupciones pedagógicas*, me preguntaba por el futuro de lo humano y de la humanidad y los medios de humanización, lo que no era más que un intento por saber si hay esperanzas frente a las tendencias, frente a la amenaza definitiva de la bestialización más poderosa.

Códigos de esta especie cambian retrospectivamente la significación del humanismo clásico: se deja al descubierto el hecho de que la humanidad no consiste en la amistad del hombre con el hombre, sino que también implica con dramática y creciente explicitud, que el hombre es la máxima violencia del hombre, tal como señalara no sólo Hobbes sino más recientemente Peter Sloterdijk.

La última provocación de Sloterdijk en *Normas para el parque humano*, es esa especie de canto del cisne, de lamento agónico con el que finaliza, y que no tiene desperdicio:

Dos milenios y medio después de Platón, parece como si hoy no sólo se hubiesen retirado los dioses, sino también los sabios, dejándonos a solas con nuestra escasa sabiduría y nuestros conocimientos a medias. En lugar de los sabios nos han quedado sus escritos, de opaco brillo y oscuridad creciente. (...) Su destino es estar colocados en silenciosas estanterías como las cartas de un correo que ya no se recoge: fieles o engañosas copias de un saber en el que hoy no conseguimos ya creer, enviadas por autores de los que ya no sabemos si todavía pueden ser amigos nuestros. Unos objetos postales que ya no se reparten dejan de ser envíos a amigos posibles: se transforman en objetos archivados. (...) Esto también le ha quitado al movimiento humanista la mayor parte del empuje que tuvo una vez. (...) los archiveros y los archivistas han asumido la sucesión de los humanistas. (...) se impone la opinión de que nuestra vida es la confusa respuesta a preguntas que hemos olvidado dónde fueron planteadas (Sloterdijk, 2000, pp. 84-85).

Huéspedes de la memoria

Su archivo de historiadora es un delirio del tiempo detenido. Todo lo que quedó del pasado yace ahí, inmovilizado en su materialidad. Ella lo hará vivir: es una forma de controlarlo. En los documentos mismos nada puede pasar ni cambiar, pero ella los hará bailar a su ritmo. Su interés por el pasado, ¿no es una fascinación por la marginalidad radical que implica la extinción, los mundos que se acaban? (...).

Mis muertos vivirán en mi recuerdo, pero ¿qué pasa con los pueblos que desaparecen de la geografía y, finalmente, de la historia? Sólo la memoria rescata a esos hombres y esas mujeres, allí vuelven a vivir. Consuelo que no les queda a los muertos propios, los que una amó, los que no perecieron colectivamente. La memoria es más fuerte que el recuerdo. La memoria quedará en los textos, el recuerdo no. (...).

¿Y dónde está el origen, dónde la pertenencia? No te engañes, la historia para ti no es más que una necesidad, una forma aparentemente digna de buscar arraigo, de aplacar el infinito terror a su opuesto, el desarraigo. Si estudias la dimensión temporal de los problemas del hombre es porque el tema del tiempo es para ti vitalmente significativo, por tu miedo a su volatilidad, a lo perecedero ¡Pobre!, tan profunda tu angustia frente al no pertenecer. Sólo te queda rescatar. Esa es tu profesión: rescatar lo vivo de los muertos. Y, además, amiga, no conozco bien el camino a casa.

M. Serrano. *El albergue de las mujeres tristes*

A nadie se oculta que el pasado, al ser referido, se nos hace inmediata y extrañamente presente dentro de un continuo. Presencia adolescente. Desde este relativo o sospechoso “presente de verdad” desde el que escribo, los acontecimientos, los hechos que refiero y relato adolecen de falta, se juzgan como ese ayer que no es hoy, eso que falta para... ser ahora. Tiempos del verbo en el espacio de la memoria. La reedificación de las ruinas, el rescate de lo perdido, la restauración y constante modificación de lo hecho pedazos. Una historia hecha de historias que se entrecruzan pretendidamente concentrados para una memoria común, una memoria fragmentada hecha de retales pretendiendo entretejerse en el tapiz de una historia común.

Lo cual, dicho sea de paso, nos entrega una primera verdad relativa a la historia: el sentimiento de autoctonía, que (...) es en última instancia una ficción, una *inventio* igualmente *bene fundata*: fundada en una memoria colectiva que pretende alzarse a identidad a fuerza de roces y convivencia espaciales, y en un uso de lugares comunes del que se va desprendiendo a la vez usura y usanza: (...) y empieza a asentarse, a hacerse reliquia de sí misma (Duque, 1995, p. 11).

Únicamente es si se tiene en cuenta su posibilidad: todo lo que antes fue, todo lo que podrá ser. Situación de paradoja. El presente de indicativo se conjuga desde un pretérito indefinido, cobra sentido en gerundio a la espera de un futuro siempre... imperfecto.

En eso consiste su novedad, la extrañeza que suscita en quien se introduce en el hábito de la común habitación: memoria, huella y relato, las tres formas de experimentar la historia.

En cualquier caso, sería absurdo, fuera de lugar, pretender vivir o siquiera revivir ayer. Sin embargo, sin esos sucesos sería imposible la vida. No exactamente esos sucesos por ellos mismos, sino en su conservación como huella y, sobre todo, en su reconstrucción narrativa que suministra algo así como la condición de posibilidad de toda experiencia.

Largo tiempo aquel del culto a los hechos, que no es otra cosa que culto a lo muerto, sin caer en cuenta de que todo hecho, por serlo, está ya inscrito en el tiempo pasado: cadáver de una acción cuyo proceso se condena al olvido. El hecho es algo hecho, participio pasado: participación en el pasado, demasiado tarde para asistir a su gestación. Nada se puede hacer con un hecho, nada salvo dotarlo de sentido, salvarlo precariamente de su muerte, cobijarlo en nuestra vida, acogida, hospedaje que, a su vez, nos sirve enigmáticamente de albergue.

(...) somos invitados de la vida ¡En este pequeño planeta en peligro debemos ser huéspedes! (...) la palabra huésped denota tanto a quien acoge como a quien es acogido. Es un término milagroso ¡Es ambas cosas! Aprender a ser el invitado de los demás y a dejar la casa a la que uno ha sido invitado un poco más rica, más humana, más justa, más bella de lo que uno la encontró. Creo que es nuestra misión, nuestra tarea (...) es nuestra vocación, nuestra llamada al viaje con los seres humanos, a ser siempre los peregrinos de lo posible (Steiner, 2000, pp. 40-41).

Esa misión, esa tarea, esa llamada, esa invitación al peregrinaje es nuestra misma consideración de la pedagogía: como el espacio y el tiempo privilegiado para pensar la relación entre el conocimiento y la vida humana; de ahí el consecuente replanteamiento del significado de la formación, nunca plena si no genera transformación. Cobra así vital importancia la reflexión sobre la experiencia, la relación subjetiva con el conocimiento, el saber como un *páthei máthos*, como un aprendizaje que va constituyendo lo que se es, la singularidad. El saber así entendido, como *ex-per-ientia* (salir hacia fuera y pasar a través de) se aleja abismalmente del presupuesto de formación dominante desde la modernidad que considera el conocimiento como *mathema*, acumulación de verdades objetivas que, sin embargo, permanecerán externas al hombre.

Frente a la constatada crisis de la formación humanística y el triunfo de la educación tecnocientífica, la pregunta origen del saber pedagógico ya no es una pregunta esencial. Recuperar críticamente la idea de formación como una idea intempestiva que pueda aportar algo nuevo en el espacio tensado entre la educación tecnocientífica dominante y las formas dogmáticas neoconservadoras y nostálgicas de un pasado que ya no es, es la grieta por la que discurren nuestras intenciones reflexivas. Esta posición de permanente insatisfacción y curiosidad nos sitúa en oposición a los supuestos no problematizados de las ideologías pedagógicas triunfantes hoy, pragmáticas, activistas y naturalistas.

Se trata de plantear una relación pedagógica al margen del orden del discurso educativo, o dicho de otro modo, proponer el des-orden de la relación pedagógica. Recuperar el silencio, el cuerpo, la palabra poética, la generosidad, la pregunta por el otro, la significación del dolor, la reflexión sobre la invisibilidad y la exclusión, el libre pensamiento y la transgresión. La pasión pedagógica es proponer en definitiva la re-lectura y la re-escritura del conocimiento, apostar por una nueva narrativa del saber.

Hablamos entonces de un espacio y un tiempo para la conversación pedagógica desde los ámbitos histórico, teórico, filosófico, antropológico, social y político vinculados, traspasados y transcendidos por el compromiso ético.

Nos preguntamos junto a Magaldy Téllez:

¿Cómo plantearse “lo posible, lo otro, lo diferente, lo diverso, los nuevos espacios sociales, las nuevas formas de resistencia”, etcétera, sin plantearse las cuestiones del sujeto, del proyecto, de la historicidad? ¿Cómo se puede ir ganando espacios vitales para ‘lo diferente’ si se lucha contra todo sin rebasar la inmediatez, sin la constitución y reconstitución de identidades sociales y autonomías –que entrañan consensos y disensos– como resistencia a los modos de ejercicio de la dominación? Sin las formas de lucha como prácticas de resistencia, como prácticas emancipatorias ¿No se corre el riesgo de que también los saberes y acciones singulares –devenidas fragmentarios/dispersos– se “disuelvan en el aire” y sean absorbidos por los centros y periferias del poder instituido? (Téllez, 1993, pp. 79-80).

Proponemos, repensar lo pedagógico, lo que somos y lo que hacemos personal e institucionalmente. Vislumbrar en lo posible un nuevo imaginario pedagógico, una palabra que desde categorías como nacimiento, hospitalidad, civilidad y ciudadanía, contingencia, memoria, deseo, alteridad, finitud... gratuidad, singularidad, dualidad o comunidad abra fisuras, espacios de resistencia y alumbrar un pensamiento otro y fecundo.

Postulamos, desde la incertidumbre y la polémica, la vuelta a una razón viviente que se atreva a acoger sin escamoteos el sufrimiento del mundo, sus errores y sus horrores en un dolor redivivo que sea presagio de alumbramiento, sabiendo que lo hacemos en tiempo especialmente hostil, al socaire de tanta banalidad, indiferencia, comodidad o ignorancia.

Memoria y pedagogía

Post-scriptum

Y así, “sitiados” entre una historia oscilante entre la dedicación a labores de hacendosa hormiga o a una retórica de entretenimientos, formación cultural por un lado y una historia venturosamente descentrada en lo universal, pero amenazadora de nue-

vos y aguerridos “centros” particulares, por otro, deambulamos y funambulamos, pensando cómo repensar la memoria del olvido, la memoria del dolor.

Tal vez esa era la consigna que se escondía en estas páginas: la secreta convicción de que la reflexión filosófica –como ejercicio del librepensamiento, como pensamiento crítico–, no haya tenido otra misión que pensar el dolor del mundo, acoger la rabia en el pensamiento, dar cabida y alentar a la memoria y a la pedagogía a los únicos objetivos legítimos: la denuncia y el anuncio. Al compromiso de responsabilidad en la acción humana o el *hacerse cargo* que refiere precisa y preciosamente Manuel Cruz.

Concitar aquí a todos aquellos espectros que de Job a Benjamin se negaron a pasar al bando de los vencedores-vendedores de baratijas. Espectro que alimentó con ilusiones vencidas en el anarquismo y el marxismo, nutridas y cuestionadas desde un personalismo que, de Mounier a Freire, me enseñaron a soportar este *édito* inviable sólo sin abandonar el sueño de lo *inédito* viable. Hasta llegar al entre-lugar (o no-lugar) como última preferencia en el que hoy me encuentro y remedar a Machado en lo de: “Poned atención: una razón dominante ya no es la razón”. Abanico de espectros que me atormentan y me sosiegan, que levantan continuamente la incómoda cuestión de la justicia, impidiendo la infamia y la falsa pudicia de ocultarme o distraerme de la violencia real y la indigencia intelectual que no sería más que definitiva claudicación.

Por eso creo a estas alturas del discurso que el nombre que encabezaba este texto debería haber trastocado los términos. No es afán de redondear o cerrar el círculo, esta vuelta al principio para acabar, ese *da capo* que cierra triunfalmente toda grandiosa obra sinfónica. Siempre me convenció, de todas formas, aquel ancestral *adagio* sobre la perfección contenida en las formas redondeadas, también oí hablar luego de los círculos viciosos a los que siempre pensé en objetar contraponiendo la posibilidad de los círculos virtuosos; pero no, en realidad lo que quiero decir para terminar, es que más que pedagogía y memoria debería ser memoria y pedagogía, aquí el orden de los factores sí que altera sustancialmente el valor del producto.

Memoria en primer lugar, como hecho fundante. Pedagogía después, como lugar de refundación. Reflejando quizá el mismo aliento inspirador unamuniano de su Amor y Pedagogía. Pedagogía como acto de refundación es irrupción, es novedad, pero también es huella amorosa de la memoria en lo por-venir.

Sólo desde la recuperación del carácter épico, la dimensión pedagógica de la historia, la memoria ejemplar en sus luces y sombras, se dotará de nuevo sentido a la crisis de lo histórico, se dotará de sentido a la práctica discursiva de lo pedagógico.

Sabemos que es invitación al peligro, al escándalo, a la herejía, a la lenta e inexorable estrategia del caracol, a vincular el disímil incorporando a la construcción aquel símil de Borges: “...edificando como si fuera piedra la arena”.

Lanzarse, en suma, a la trágica seducción de, habiendo perdido en el intento, seguir diciendo lo imposible, porque

(...) sólo nos seducen los espíritus que se han destruido por haber querido dar un sentido a sus vidas (...) Buscar el sufrimiento para evitar el rescate, seguir en dirección contraria al supuesto y hartamente propuesto camino de la liberación, tal es nuestra aportación... iluminados biliosos, Budas y Cristos hostiles a la salvación, predicando a los miserables el encanto de su desdicha. Raza superficial, si se quiere. No por ello es menos indudable que nuestro primer antepasado nos dejó por toda herencia, el horror al paraíso. (...) Si quisiéramos remediarlo, nos haría falta comenzar por desbautizar el universo, por quitar la etiqueta que, superpuesta sobre cada apariencia, la realza y le presta un simulacro de sentido. (...) Sufrir: única modalidad de adquirir la sensación de existir; existir: única forma de salvaguardar nuestra perdición. Así será en tanto una cura de eternidad no nos haya desintoxicado del futuro. (...) Puesto que el absoluto corresponde a un sentido que no hemos sabido cultivar, entreguémonos a todas las rebeliones: acabarán indudablemente por volverse contra sí mismas, contra nosotros mismos... Quizá entonces reconquistaremos nuestra supremacía sobre el tiempo; a menos que, muy por el contrario, queriendo escapar a la calamidad de la conciencia, no nos reunamos con las bestias, las plantas y los objetos, con esa estupidez primordial de la que, por culpa de la historia, hemos perdido hasta el recuerdo (Cioran, 2000).

Bibliografía

- CIORAN, E.M. (2000). *La tentación de existir*. Madrid: Taurus.
- DELEUZE, G. (1995). *Conversaciones*. Valencia: Ediciones Pre-Textos.
- DUQUE, F. (1995). *El sitio de la historia*. Madrid: Ediciones Akal.
- FINKIELKRAUT, A. (1998). *La humanidad perdida. Ensayo sobre el siglo XX*. Barcelona: Anagrama.
- SLOTEDIJK, P. (2000). *Normas para el parque humano*. Madrid: Siruela.
- STEINER, G. (2000). *La barbarie de la ignorancia*. Madrid: Ediciones Taller de Mario Muchnik.
- TÉLLEZ, M. (1993). El pensamiento crítico como desafío, *Cuadernos de Postgrado*, 6, Caracas.
- WIESEL, E. (2002). *¿Por qué recordar?* Academia Universal de las Culturas. Foro Internacional Memoria e Historia, Unesco. Barcelona: Granica Ensayo.